

儒家责任伦理的现代诠释与启发*

顾红亮

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所 哲学系 上海 200062)

在西方思想界,自马克斯·韦伯提出责任伦理概念以来,汉斯·约纳斯(Hans Jonas)、列维纳斯(Emmanuel Levinas)等当代思想家都对责任伦理问题有所论述。责任伦理概念被引入中文世界后,也引起了热烈的学术讨论,其中所涉及的主要问题包括:如何界定责任伦理概念的内涵?是否可以设想一种与韦伯的论述不同的儒家责任伦理观念?儒家是否有一套关于责任伦理的话语体系?能否用责任伦理和信念伦理这对概念来理解现代中国的政治行为?在当代中国,上述问题的讨论不仅具有学术史意义,而且显现出强烈的现实意义。随着问责制的推广,关于责任伦理的讨论对于国家治理能力现代化水平的不断提升,具有更加直接的意义。

本文试图从现代新儒家如何诠释责任概念这一角度介入讨论,联系当代的语境,对儒家责任伦理概念作一个理论的阐发,其中重点讨论儒家责任伦理是否可能的问题。这个问题被分解为三个话题:第一,简要梳理中文学术界对儒家责任伦理概念的争论,对其内涵进行重新定位;第二,以贺麟和冯友兰为例,从其对儒家责任概念的阐发来看现代新儒家对儒家责任伦理的可能性之话语诠释的不同路向;第三,探讨关于儒家责任伦理话语的讨论对当代中国的社会转型可提供怎样的启发和借鉴意义。

一、是否存在一种儒家责任伦理?

是否存在一种所谓的儒家责任伦理?要回答这个问题,须从韦伯的论述开始。

韦伯在《以政治为业》中提出,热情、责任感和判断力三种素质对于一个政治家来说尤为重要。政治家首先需要热情,即为事业献身的热情;光有热情还不够,还需要有责任感,即为自己的行动后果担负责任的责任感;在行动中,政治家需要作出正确的判断,以更好地服务于自己所从事的事业^[1] (P448-449)。在此基础上,韦伯提出了信念伦理和责任伦理的概念区分。责任伦理意味着政治家必须为其行动及其后果负责。在人类的合理政治行为中,必须从行动的后果出发,而不是从善良的动机、伟大的信念出发。

林毓生用韦伯的这组概念来研究中西政治秩序的

异同,认为中国政治文化偏重讲信念伦理,西方政治文化偏重讲责任伦理。“一个肩负着深切责任感的政治家必须坚持自己的立场,他必须说‘这是我的立场,绝不能改变!’这种表现与传统中国书生认为政治只是道德范畴的延伸,墨守成规,一事无成,有所不同。”^[2] (P382) 中西政治文化的差异直接关联着中国政治的秩序和结构。“中国人能够以宁可玉碎,不为瓦全的方式造反或搞革命,也能忍气吞声,为了小我的自私承受统治阶级的宰使;但是,中国人就是不易坚持‘责任伦理’的精神来建设自由与民主所必需的法治基础。”^[2] (P129-130) 从历史上看,中国人缺乏责任伦理精神,而责任伦理是建设民主政治秩序所必需的。

林毓生认为,相对而言,激进派的观点偏向于信念伦理,而渐进派的观点则偏向于责任伦理。“对于根据‘责任伦理’的观点行事的人而言,他觉得世界上没有十全十美的人,也没有十全十美的事;把自己行为的意图定得十全十美,并不能使世界变得十全十美。政治上只能渐进,只有渐进才能得到实在的效果;他应该熟虑他的政治行为可以预见的后果,并对其负责。他认为他在政治上的决定与行为的后果,只要能够预想得到,他便要自己承担起来,并不要转移到别人的肩膀上。”^[2] (P379) 所以,“以‘责任伦理’为出发点的政治行为是比较切实而合乎人道的行为”^[2] (P380)。现代中国的政治家有必要以责任伦理为行事原则,借鉴现代西方的责任伦理思想,推进中国的民主法治进程。

林毓生上述关于责任伦理的阐述有两个论点:第一,中国文化高度发展了信念伦理,而非责任伦理;第二,责任伦理是现代民主政治遵从的伦理原则。蒋庆对林毓生的这两个观点提出了批评。

首先,蒋庆指出,林毓生把中国文化视为倡导信念伦理的文化,这个判断是对儒家文化的误读。在蒋庆看来,儒学分为生命儒学和政治儒学,生命儒学以宋明的心性之学为代表,政治儒学以汉代的今文经学为代表。“政治儒学产生于制度性的焦虑,其焦虑的对象是政治的价值、制度的意义、规范的设立、政制的改进;生命儒学则产生于实存性的焦虑,其焦虑的对象是生命的价值、存在的意义、道德的增进、人格的完善。”^[3] (P131) 政治儒学追求王道的实现;生命儒学追求圣人人格的

* 本文系2012年度国家社会科学基金后期资助项目《现代新儒学与杜威实用主义》(12FZX021)和教育部新世纪优秀人才支持计划项目(NCET-12-0183)的阶段性成果。

实现。笼统地把中国文化称为倡导信念伦理的文化,并不确切。准确地说,生命儒学是以信念伦理为主的儒学;与之相应,政治儒学是以责任伦理为主的儒学。从这个角度出发,蒋庆不同意林毓生的论断,并提出中国儒家政治文化中有较多的关于责任伦理的思想资源。蒋庆认为“林先生由此以宋明儒学来涵盖中国文化,从而得出中国文化高度发展了心志伦理,缺乏责任伦理的结论,并把近代中国政治激进主义归咎于中国文化,笔者以为就过于笼统了。”^{[3] P130}

其次,蒋庆提出,林毓生把责任伦理看作是现代伦理的观点,是不准确的。林毓生把责任伦理作为现代民主政治的“先决条件”是现代性的产物,由此自然得出中国古代文化缺乏责任伦理思想的结论。蒋庆在阅读韦伯的文章后指出,韦伯没有说责任伦理是现代的,只是说责任伦理是有志业的政治家所应具备的一种基本素质。他对韦伯的观点作了自己的发挥,强调中国传统思想创造性转化的观点。他认为,在人类任何时代的政治中,都可以找到责任伦理的资源,中国的儒家政治也不例外。^{[3] P152-153}

在批驳林毓生关于责任伦理的两个观点之后,蒋庆正面阐释了儒家政治儒学中的责任伦理思想资源。他分别从九个方面来论述儒家的责任伦理思想,例如,“责任伦理认为,在现实政治中存在着目的与手段之间的紧张关系,其原因是善的目的往往要凭借着道德上成问题的手段来达成,如何化解目的与手段的紧张而达至中道,则是最高的政治艺术”;“责任伦理认为,现实的世界具有不完善性,现实的政治亦具有不完善性,并且现实政治中所面对的人是具有缺陷的平常人,这反映在政治运作上,就决定了政治目标要受到现实的制约,现实与理想之间具有差距,故在采取具体的政治策略时就要根据现实可能接受的情况使理想、信念、终极目标有所退让、妥协,以渐进、务实、有效、折中的方式和手段来达至理想”等等。^{[3] P132-134}。这九个方面是韦伯《以政治为业》一文的主要观点。

蒋庆逐条挖掘儒家的责任伦理资源,限于篇幅,在此不再作具体的介绍。他所概括的责任伦理的九个方面体现了他对于政治儒学的认识,并表明了一个基本观点:中国儒家文化在高度发展了信念伦理的同时,也发展了责任伦理。他认为,中国今后的政治形态要从政治儒学中转化,而不是从生命儒学中转化,因此,现在重新认识儒家的责任伦理思想,显得尤为必要。

李明辉撰文肯定了蒋庆从公羊学中阐发政治哲学资源的意义,但针对蒋庆的责任伦理阐释提出问题:以孔子和孟子为代表的儒家思想包含信念伦理学(存心伦理学)与责任伦理学两个面向,如何将这两种伦理学

统一起来?蒋庆在批评林毓生的观点时阐发了政治儒学中的责任伦理思想,但并未就信念伦理学和责任伦理学的统一问题作出回答。李明辉通过对康德、韦伯伦理学的分析,得出结论:信念伦理学和责任伦理学在逻辑上可以兼容,而且前者可以蕴涵后者。“康德伦理学通常被视为‘存心伦理学’之典型。但在此要特别指出的是:这种意义的‘存心伦理学’未必会排斥对于行为后果的考虑,因而在逻辑上可以蕴涵韦伯所谓的‘责任伦理学’。这点很清楚地显示于康德伦理学之中。不仅如此,笔者还进一步指出:韦伯的‘责任伦理学’必须在一般伦理学的层面上预设康德式的‘存心伦理学’,否则它无法与韦伯所鄙视的‘权力政治’在原则上区别开来。只有在这个意义上,‘存心伦理学’与‘责任伦理学’才可能统合起来。”^{[4] P117}李明辉并未就信念伦理学与责任伦理学相统一的细节作出描述,但对两者相统一的可能性作了理论说明。

韦伯虽然认为信念伦理与责任伦理是不可调和的两个伦理原则,但又指出“信念伦理与责任伦理并不是绝对对立的,而是相辅相成的,它们合起来才能造就真正的人,即能够‘接受召唤去从事政治’的人。”^{[1] P464}从这个角度来看,李明辉的见解颇合韦伯之意。

笔者认为,儒家包含特定的责任伦理思想,尽管儒家的责任伦理和韦伯的责任伦理有不同的含义。伸展开来看,在一般意义上,传统儒家思想中包含很多责任思想,尽管这些责任思想不一定是韦伯所说的责任伦理。张东荪说“在中国思想上,所有传统的态度总是不承认个体的独立性。……总把个人认作‘依存者’。不是指其生存必须倚靠于他人而言,乃是说其生活在世必须尽一种责任,即无异为了这个责任而生。”^{[5] P435}在中国古代社会,个人身上背负着责任的“十字架”,个体生命的展开过程即是践行责任的过程。郝大维和安乐哲说“成为一个有儒学思想的人,与成为一个具杜威式思想的个人一样,包含利他与接受同一个世界成员们给予的利益。这一世界是一个相互忠诚、相互承担义务的世界,而这种相互的忠诚与义务起着激励人的作用,并有助于界定一个人的价值所在。”^{[6] P108}忠诚与义务成为界定儒家式个人的两个基本价值原则。在西方,社会契约论承认有一种自然状态,在此状态中,人是自私的、暴力性的、不负责任的。在达成协议、结束自然状态之后,人才成为责任主体,成为有义务遵守契约和法律的公民。在儒家思想中,责任与人直接相连,每个人都担负应有的责任,不仅为自己负责,而且为与天下、国家、家族相关的每一件事负责。责任性刻画出儒者的基本存在特征,成为仁的基本品格。在日

常生活中,责任的担负与履行应遵循一定的礼仪,通过礼仪的学习与规训,人们更加明确责任之所在与如何履行。正如李晨阳所言“儒家认为,人类社会是一个互相依存的整体,而不是一个由原子式的、只顾私利的、以个人权利为武装的个人按照契约所建立起来的团体。作为人类社会的成员,我们都有自己的社会角色,都有自己的社会义务。这些社会角色、社会义务,是我们做人的道路。”^{[7] (P139-140)}当然,对于儒家的责任伦理思想,还需要从多个方面予以总结和诠释。

德国学者罗哲海(Heiner Roetz)在《轴心时期的儒家伦理》中提出,可以从复礼的角度诠释儒家的责任伦理“尽管儒家的某些倾向令人联想起所谓的心态伦理学,但实际上却是依循后习俗之责任伦理学运作的典型。如果我们把‘礼’理解为社会之伦理生活,那么责任伦理学的要旨就是《论语·颜渊》篇中所提出的‘复礼’。”^{[8] (P240)}罗哲海的论述表明,如果换一个角度思考,即不囿于韦伯关于责任伦理概念的界定,而赋予责任伦理以一个儒家式的界定,那么,上面所提到的儒家的责任思想自然可归入责任伦理的范畴。笔者这里所说的责任伦理的儒家式界定,指不是从与信念伦理相对的角度,而是从责任人格塑形的角度来考察责任伦理,把儒家责任伦理理解为以塑造仁智统一的道德责任人格为目的的伦理话语体系。以此观之,儒家传统蕴藏着丰富的责任伦理思想资源,并存在一种所谓的儒家责任伦理。

二、儒家责任伦理的内涵:单方面义务

儒家责任伦理是否可能?如果可以大体描绘儒家责任伦理的基本内涵,那么,我们距离答案已经很近了。现在讨论儒家责任伦理,主要不是复古式地讨论春秋战国或宋明时期的儒家责任伦理,而是讨论在现代性语境中如何诠释儒家责任伦理的现代内涵。在这方面,现代新儒家已作出了一些创造性的尝试,大致解答了儒家责任伦理可能性问题中的两个难题:第一,如何从儒家的礼教中提炼出具有现代意蕴的责任伦理内涵,使之适用于现代人的生活;第二,在日常生活中,如何使儒家责任伦理进一步内化为责任境界或责任人格。这两个难题构成了儒家责任伦理可能性话语的主要内容。实际上,贺麟和冯友兰已分别对这两个难题作了一定的有益探索。

贺麟在检讨儒家的三纲五伦说时,提出单方面义务论,阐发了古代儒家责任伦理的现代意义。古代儒家伦理或礼教的核心在于三纲五伦说,它长期支配着中国人的道德生活。近代以来,谭嗣同、陈独秀、鲁迅等思想家激烈批评三纲五伦说,认为它束缚人的个性,

养成奴性人格,制约中国人自身的创造力及对西方思想的接受。贺麟运用他的新心学思辨功夫,梳理出五伦观念所包含的四个“基本素质”,其中之一即单方面的义务,这构成了儒家礼教和儒家责任伦理的核心思想。

何谓单方面的义务?贺麟认为,在三纲五伦说中,其包括以下两个含义:

第一,指臣、子、妇向君、父、夫尽单向的绝对义务。君臣、父子、夫妇都是人的社会角色,个人在社会交往中形成一定的社会关系,遵循相应的伦理规范。为君者可以没有为君者的样子,但为臣者却不可以没有为臣者的样子;为父者可以没有父亲的样子,但身为人子却不可以没有人子的样子。在五伦中,人与人的关系是相对的,尽义务是双向的。为君者要守君道,为臣者要守臣道,两者是相互的。如果为君者不尽君道,为臣者可以不尽臣道;如果为臣者不尽臣道,为君者可以施加惩罚。三纲说的出现,打破了五伦关系的相对性和义务的双向性,使君臣、父子、夫妇的义务关系成为单向,而且更加严厉。这样做的一个好处是维持社会秩序的稳定,严格防止出现臣弑君、子不孝父、妇不尽妇道等不良社会现象。“三纲说要补救相对关系的不安定,进而要求关系者一方绝对遵守其位分,实行单方面的爱,履行单方面的义务。”^{[9] (P59)}

第二,指对位分、纯道德理念尽单向之责。贺麟用柏拉图的理念论和康德的道德律论来诠释儒家礼教的道德观念,认为在三纲说提出道德的绝对要求之后,五常伦变成五常德,变成不得不服从的理想道德规范,相当于柏拉图的理念和康德的道德律令。例如,就君臣一伦来说,臣必须为君尽忠,即使在位的君主没有仁德,胡作非为,臣也必须尽忠,因为臣所忠的不是坐在皇位上的暴君,而是君的理念、名分。君的理念不会因某个暴君的所作所为而有所损伤,因此,为君之理、君之名尽忠是臣的职分或义务,这是单向的义务。

贺麟认为,单方面义务说包含着儒家三纲五伦说的真义或本质,体现了道德主体对于自身的人格期待、德性要求和坚毅精神,是在现代社会中仍值得发扬的责任伦理。在贺麟看来,单方面义务说无疑具有普世性价值。他在三纲说或单方面义务说中发现了其与西方思想相通的地方。如上文所说,就君臣一纲而言,臣必须对君之理念尽忠,这体现了柏拉图的理念思想;臣对君的尽忠是尽单方面的义务,这包含着康德的道德律思想^{[9] (P61)}。三纲说的这两方面内涵也与基督教的精神相一致“耶稣伦理思想的特色,也是认爱为本身目的,尽单方面的纯义务,而超出世俗一般相互报酬的交易式的道德,实与三纲说之超出相对的自然往复的

伦常关系,而要求一方尽绝对的单方面的义务,颇有相同的地方。”^{[9] P161} 基督教精神在贺麟那里被视为西方文化之体,单方面义务说与基督教精神的相通意味着,在责任伦理层面上,儒家礼教和基督教有着共同语言。

贺麟诉诸柏拉图的理念论和康德的道德律来论证单方面义务论的合理性,指明儒家所期待的人格是愿意为他者尽单方面义务的责任人格。他从饱受诟病的三纲五伦说中挖掘儒家责任伦理的现代内涵,让“死灰”“复燃”出火星,这体现了现代新儒家对于责任伦理的一种诠释路径,即单方面论的路径。

三、儒家责任伦理的内化: 责任境界

贺麟指明儒家责任伦理的核心内涵是尽单方面的义务,关于如何使单方面义务的履行进一步内化为责任人格或道德责任境界,冯友兰的新理学提供了一个觉解论的诠释路径。

觉解之于道德责任境界的提升是一个关键词。譬如,两个人在日常生活中做同样的事,但由于他们对所作的这件事的觉解程度不同,这件事对于他们两人的意义就会不同。境界是意义的集合体,处于不同的人生境界中的个体,对于生活的意义会有不同的体会和觉解。冯友兰区分出自然境界、功利境界、道德境界、天地境界四类人生境界和觉解层次,其中,与讨论儒家责任伦理最为切近的是道德境界。道德行为主要表现为承担道德责任的行为,道德境界也主要表现为道德责任的境界。

冯友兰在《新原人》中区分了两种主要的道德责任,即人伦责任和职位责任,这一区分是根据人所处的两种基本关系作出的。人生活在社会中,牵涉到两种基本关系:一是个人与他人的关系;二是个人与职位、地位、身份的关系。冯友兰说“凡社会的分子,在其社会中,都必有其伦与职。”^{[10] P546}一方面,个人与他人的关系即伦,古代儒家讲五种主要的社会关系,即五伦。按照人伦关系的应该之理去处理个人与他人的关系,即尽伦,这是指人伦责任。另一方面,个人在社会关系网络中具有一定的位分、地位或岗位。“此某种位分,即表示其人与社会底关系,并决定其对于社会所应做底事。……其所应做底不同底事,即是其职。”^{[10] P546}个人按照岗位的应该之理去做事,即尽职,这是指职位责任。

人在社会生活中担负一定的人伦责任和职位责任,每个人觉解和承担这些责任的程度是有差异的,有的人尽心,有的人不那么尽心,有的人觉解他们的责任伦理,有的人不完全觉解他们的责任伦理,因此,他们的道德境界自然会有差别。人伦责任伦理和职位责任

伦理都有一定的标准,最高的标准是理想的责任伦理标准。人的责任行为达到理想的标准,才可说是尽伦与尽职。尽伦与尽职是承担人伦伦理责任与职位伦理责任的极致,是尽性的表现,是典型的理想责任伦理行为。

冯友兰说“人则不但有其社会,不但于其中有其伦与职,并且可对之有觉解,或有甚深底觉解。对于伦与职有甚深底觉解,即知各种底伦与职,都有其理想的标准。其理想的标准,即是其理。人在实际上所处底伦或所任底职,都应该完全合乎其理。这应该的完全达到,在伦谓之尽伦,在职谓之尽职。是社会底是人的性,伦与职是社会中有之事,所以尽伦尽职,都是尽性。”^{[10] P546}人对社会中的社会关系和岗位有所觉解,觉解的深度不同,境界亦不同。对于道德境界中的人来说,其觉解到人所处的人伦与所任的职位有其理想尺度,如果人能在实践中把尽伦与尽职的行为做到理想的高度,把理想的尺度实现出来,那么,他就真正做到了尽伦与尽职,这时他的行为便是一种道德行为。从责任伦理的角度来看,尽伦与尽职是一种实践责任伦理的行为,伦与职的理想尺度标志着人在人伦与职位中的理想责任伦理,尽伦是在履行一种人伦责任伦理,尽职是在履行一种职位责任伦理,因此,尽伦与尽职可以理解为尽责。

宽泛地说,人伦责任也是职位责任之一。按照冯友兰的界定,人在社会关系中承担一定的角色,与这些角色相对应,人必须承担此角色的责任,这种角色也可以理解为人在社会关系中所获得的特殊职位,这样,人伦责任也就成为职位责任的一种。他说“一个人是社会底某种人,即做某种人日常所做底事。用战时常用底话说,各人都站在他自己的‘岗位’上,做其所应做底事。任何‘岗位’上底事,对于觉解不同底人,都有不同底意义。因此,任何日常底事,都与‘尽性至命’是‘一统底事’。做任何日常底事,都可以‘尽性至命’。”^{[10] P508}每个人在日常生活中待人接物,相当于在自己的岗位上尽责,这时人伦责任伦理与职位责任伦理是统一的。

冯友兰从觉解论入手,阐发儒家责任伦理如何通过觉解内化为道德责任境界,并提出两种责任伦理,即人伦责任伦理和职位责任伦理,进一步细化了贺麟的单方面义务说。在贺麟的新儒学中,单方面义务说还是一种抽象的论说,而落实到社会生活中,义务则分化为人伦责任和职位责任。无论是尽人伦责任还是尽职责任,都指向责任境界或责任人格的不断开放的开放过程。

四、儒家责任伦理话语对于 当代社会转型的启发

现代新儒家贺麟和冯友兰阐述了如何从儒家礼教中汲取“单方面”的责任伦理观念,并从觉解论的角度剖析了儒家责任伦理内化为道德责任境界的可能性,提供了单方面论和觉解论两种诠释路径。他们对儒家责任伦理的现代诠释与发挥打开了一个窗口:儒家责任伦理是可能的,儒家传统可提供丰富的责任伦理资源,滋养现代人的伦理生活和精神生活。在当代社会转型期间,需要什么样的儒家责任伦理?这依然是一个开放的话题。从学术界关于儒家责任伦理的可能性的讨论中,可以生发出其对于当代社会转型的几点启发:

第一 关于儒家责任伦理的讨论促使人们反思理想人格的目标定位。学术界关于儒家责任伦理的争论生发出责任人格的塑造、自由人格与责任人格之间的关系等话题。新文化运动以来,个性解放成为一个鲜明的哲学主张,成为当时的马克思主义者、自由主义者和传统主义者的共同立场。个性解放的另一个表述是个性自由,这是中国近代自由人格的主要特征之一。许多哲学史家承认,在中国近代哲学史上,自由人格被刻画为典型的理想人格。笔者在《现代中国平民化人格话语》(华东师范大学出版社2005年版)一书中对近代以来的平民化自由人格话语的衍化过程作过描述,同时我们也注意到,近现代中国哲学家在追求自由人格的同时,并未忽略责任人格的塑形。贺麟和冯友兰对儒家责任伦理的诠释已经昭示了这一点:责任人格是底线,是自由人格的前提。可以设想一下,缺乏责任担当的自由人格将会是一种怎样的人格?其很可能会演变为随心所欲式的自由人格,甚至演变为为所欲为式的自由人格。为所欲为式的自由人格是丧失了责任伦理内涵的人格,实质上将导向不自由的人格处境。因此,真正的理想人格是内蕴责任伦理的自由人格。对于当代人来说,责任人格的塑造不能仅仅局限于贺麟所说的单方面的义务,也不能仅仅局限于冯友兰所说的觉解程度,还需要有更广阔实践场域,通过社会风气的滋养、制度环境的约束、经济秩序的规范等举措,培养富有责任感和责任心、责任能力强的人格。

第二 儒家的责任伦理话语可为问责制的健康推行提供理论支撑。从当代中国社会的现实来看,问责制的有效推行是社会治理水平不断提升的一个重要体现。在一些重大的社会安全事故或事件发生后,一些部门主管官员被纷纷问责,有的被迫辞职,有的受到行政或党纪处分,有的被移交司法机关审理。官员被问

责的现象逐渐成为人们日常生活的一部分。从理论上辨析,问责制确立的背后是对责任观念的确证和对责任伦理的认可。儒家的责任伦理话语强调单方面的义务(贺麟)重视责任境界和责任人格的建构(冯友兰),从长远来看,这些观念对于构建一个健康的问责制度和治理环境,是必要的。问责制度直接追究的是职位责任,即某些领导干部在自己的岗位职责上的失责表现或过错表现,追究职位责任的背后是对领导干部的人格拷问:在位者是否有一个敢于担当的责任人格?责任人格的挺立是对职位责任伦理与人伦责任伦理的有力支撑,是社会治理能力提升的人格保障。

第三 儒家责任伦理对于公民道德建设具有助推作用。在当代公民社会中,义务与权利是一对互相伴随的概念。人们普遍接受公民的权利与义务相对等的观念,享受了一定的公民权利,也一定有与之相对应的公民义务需要履行。例如,法律规定公民享有言论、出版、信教等自由的权利,同时须尽纳税、服兵役等义务。或许有人会问:权利与义务相对等的观念是否与儒家的责任伦理相冲突?贺麟讲尽单方面的义务,冯友兰讲尽伦和尽职,都是讲履行义务的重要性,较少提及权利,这是否表明了儒家责任伦理的过时性?回答是否定的。这里需要区分两对概念,即法律权利与法律义务、道德权利与道德责任。法律权利与法律义务的对等性并不等于说道德权利与道德责任也一定是对等的。在一些现代新儒家看来,道德权利是承担道德责任的产物,没有履行道德责任,而要求道德权利几乎是一种奢求。儒家责任伦理要求人们先尽单方面的义务,先锤炼自己的责任人格,不把争夺权利放在第一位^[1]。可以说,讲儒家责任伦理和讲对等的权利与义务关系是互补的。利用儒家责任伦理思想,辨析清楚权利、义务概念的法律和伦理意义,有助于我们进一步认清公民道德建设的方向和内容,加大公民道德的推行力度。

[参考文献]

- [1]韩水法. 韦伯文集(下卷)[M]. 北京:中国广播电视出版社,2000.
- [2]林毓生. 中国传统的创造性转化[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,1988.
- [3]蒋庆. 政治儒学[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2003.
- [4]李明辉. 儒家视野下的政治思想[M]. 北京:北京大学出版社,2005.
- [5]张东荪. 理性与良知——张东荪文选[M]. 上海:远东出版社,1995.
- [6]郝大维. 安乐哲. 先贤的民主[M]. 南京:江苏人民出版社,

- 2004.
- [7]李晨阳. 道与西方的相遇[M]. 北京: 中国人民大学出版社 2005.
- [8]罗哲海. 轴心时期的儒家伦理[M]. 郑州: 大象出版社, 2009.
- [9]贺麟. 文化与人生[M]. 北京: 商务印书馆, 1988.
- [10]冯友兰. 三松堂全集: 第4卷[M]. 郑州: 河南人民出版社, 2001.
- [11]顾红亮. 梁漱溟的责任观与责任的层级[J]. 天津社会科学 2014(5).
- (顾红亮(1971—)男, 浙江省杭州市人, 华东师范大学中国现代思想文化研究所与哲学系教授、博士生导师, 主要从事中国近现代哲学史研究。)

“仁”的内涵、现代价值与现代调节*

程志华

(河北大学 哲学系 河北 保定 071002)

《论语》采用的是语录体, 故其理论性、系统性显得不足, 但“仁”是孔子思想的核心, 这一点是明确的。然而, 正因《论语》的理论性、系统性不足, 关于“仁”之核心含义常引发后人的争议, 有的甚至认为其没有“确旨”。对此, 张岱年曾批评说: “后人惟不知孔子自有仁之界说, 而谓孔子一生未尝说出仁之确旨, 乃自己为仁字另定界说。结果或失之玄虚, 或失之佻侗, 或失之肤泛, 或失之琐碎; 且皆于《论语》言仁各条或合或不合, 牵强比附, 终不可通。”^{[1] [P257]}在他看来, “仁”是一个统摄诸德之普遍性的最高范畴, 其核心含义是“己立立人, 己达达人”。他说: “仁之本旨, 只是己欲立而立人, 己欲达而达人。可见孔子所谓仁者, 如何平实而非玄虚, 如何明确而非佻侗; 切近简易, 而又宏伟广大; 统涵诸德, 而不失自为一德。”^{[1] [P257]}在这里, 张岱年所论包括两层意思: 一是关于“仁”的定位, 即它是统摄各种美德的具有普遍性的最高范畴; 二是关于“仁”的核心含义, 即其核心含义在于“己立立人, 己达达人”。不过, 在这两层意思当中, 前者十分恰当, 后者则不很恰当。

那么, 何为“仁”的核心含义呢? 概括地讲, “仁”作为最高范畴, 其核心含义是“爱人”。或者说, 关怀人、尊重人, 即“爱人”乃“仁”之“本旨”。就“仁”的文字结构来看, 是由“人”、“二”构成的, 指两个人在一起。由两个人在一起, 孔子进一步抽象, 赋予其以“爱人”的道德内涵, 并将其置于诸德之上, 从而成为普遍性的最高范畴。基于此, 孔子一生以关怀人、尊重人为立身之本。典型的事例是他闻知马厩被烧后的反应。《论语》载: “厩焚, 子退朝, 曰: ‘伤人乎?’ 不问马。”^{[2] [P137]}因此, 孔子反对人殉、人牲, 而且反对用土俑、木俑以为牺牲, 甚至以“无后”来诅咒“始作俑者”。《孟子》载: “仲

尼曰: ‘始作俑者, 其无后乎?’ 为其象人而用之也。”^{[3] [P14]}实际上, 孔子对“仁”的核心含义有诸多论说, 只不过未以定义的形式界说而已。《论语》载: “樊迟问仁。子曰: ‘爱人。’”^{[2] [P168]}对此, 《韩非子》的论述可作为孔子思想的注解: “仁者, 谓其中心欣然爱人也。其喜人之有福而恶人之有祸也, 生心之所不能已也, 非求其报也。”^{[4] [P131]}当然, 以“爱人”为“仁”同时引发了两个方面的关联意义: 其一, “爱人”即意味着“不爱鬼神”。因此, 孔子曰: “敬鬼神而远之。”^{[2] [P79]}其二, “爱人”即意味着“不爱物”。因此, 孔子曰: “君子喻于义, 小人喻于利。”^{[2] [P51]}就孔子的思想来看, 这两个关联意义反过来更强化了“仁”之为“爱人”的含义。

在孔子那里, “仁”之核心含义为“爱人”, 但其具体包含“忠”和“恕”两个方面。具体来讲, 孔子虽然主张“泛爱众而亲仁”^{[2] [P7]}, 但他认识到抽象的爱是无法实现的。因此, 他为了将“爱人”落到现实处, 遂主张以“仁”为体, 以“忠”、“恕”为用。也就是说, “忠”和“恕”是“仁体”的“大用流行”, 或者说, “仁”之“爱人”作为一种内在德性, 需要通过外在伦理表现出来。因此, 曾子说: “夫子之道, 忠恕而已矣。”^{[2] [P51]}关于“忠”、“恕”的具体含义, 孔子认为它们乃“仁”之“积极义”和“消极义”的两面。“忠”为“积极义”, 指“积极地”将己之所欲施于人; 此谓“忠”之“方”, 意在关怀他人。孔子说: “夫仁者, 己欲立而立人, 己欲达而达人。能近取譬, 可谓仁之方也已。”^{[2] [P83]}“恕”为“消极义”, 指“消极地”将己之所恶勿施于人; 此谓“恕”之“道”, 意在尊重他人。《论语》载: “子曰: ‘其恕乎! 己所不欲, 勿施于人。’”^{[2] [P214]}从“仁”之“忠方”和“恕道”这两个方面来看, 只讲“仁之本旨”为一个方面确不全面。此乃前述谓张岱年所论不很恰当之所指。

那么, 如何做到“忠”和“恕”呢? 孔子所提出的践

* 本文系 2014 年度国家社会科学基金项目《美国儒学史》(14FZX037) 和 2013 年度教育部人文社会科学项目《台湾“鹅湖学派”研究》(13YJA720004) 的阶段性成果。

德”^{[2] P14)};另一方面指“正义”。孔子说“政者,正也。”^{[2] P166)}总之,“仁”、“义”两个方面乃是“政治”的根本。孟子说“居恶在?仁是也。路恶在?义是也。居仁由义,大人之事备矣。”^{[3] P369)}既然儒学传统如此,以“义”充实“仁”便不存在理论障碍。当然,儒学传统之“义”与“仁”一样,亦属于一种“意图伦理”,故其在内涵上亦须进行“现代调节”,而调节的方向乃是以“社会正义”解“义”,而不仅仅是传统的“正义”。经过了这一转化以后,“义”便可作为“社会正义”的简称和代名词。基于此,就现代生活而言,以“义”充实“仁”不仅可解决“仁”之现实困难,亦可解决“社会正义”之理论困难:一方面,“社会正义”作为现代社会之根本特征,可为提升个人道德素养和社会伦理水平提供制度保障;另一方面,“仁”可为“社会正义”提供理论基础,从而避免“社会正义”的“无根化”。更重要的是,经过如此的“现代调节”,“仁”作为孔子思想的最高范畴,或可获得现代化阐释意涵的新发展。

四

“仁”作为孔子思想的核心,其以“爱人”为核心含义,以“忠”和“恕”为大用流行,以“克己复礼”为践履原则。“仁”作为孔子思想的最高范畴,不仅在历史上发挥了重要作用,即使面对现代生活,亦可经由诠释而具有现代价值。具体来讲,“仁”可大致产生“个体道德价值”、“社会伦理价值”和“人的自觉精神”三个方面的现代价值。毋庸置疑,这样一种诠释确实有助于中国的现代化进程。但不可否认,“仁”与现代生活是一种双向互动,即“两端而一致”的关系。因此,一个不容忽视的问题是,诠释“仁”的现代价值固然重要,但面对现代生活对“仁”进行“自我调节”更为重要。也就是说,“仁”在“参与”、“调适”现代生活的同时,现代生活亦

(程志华(1965—)男,河北省武强县人,河北大学哲学系教授、博士生导师,主要从事中国近现代儒学和中西比较哲学研究。)

Modern Transformation and Direction of Confucian Ethics (topic for a special discussion)

Chairman: Li Hong - wei

Chairman's words: China's contemporary society is changing in productive way and living way. In this process, family ethics attracts wide attention. The value of Confucian ethics today is not given or re-lived completely, but expounded and developed in the guidance of modern values. This group of papers focuses on the significance of traditional value, transformation direction, core value idea and so on. This topic starts from transformation, takes value identity as its basis, and modern identity of traditional value and academic standardization as orientation. The logic order of transformation is from difference and ethics duty to responsibility ethics, from honesty and respect to modern benevolence.

Key Words: modern ethics; modern transformation; direction

[责任编辑、校对:何石彬]

须反过来“参与”、“调适”“仁”。换言之,为了自身的发展,也为了更好地有助于现代生活,“仁”作为一种“意图伦理”,应充分借鉴“责任伦理”的有益成分,充实和丰富“仁”的内涵。具体来讲,相对于宋明儒家以“生生之德”充实“仁”,谭嗣同以“以太”充实“仁”,面向现代生活,应以“义”即“社会正义”来充实“仁”。

[参考文献]

- [1]张岱年.中国哲学大纲[M].北京:中国社会科学出版社,1982.
- [2]何晏.邢昺.论语注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [3]赵岐.孙奭.孟子注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [4]王先慎.韩非子集解[M].北京:中华书局,1998.
- [5]孔颖达.春秋左传正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [6]钱穆.论语新解[A].钱宾四先生全集(三)[M].台北:联经出版事业公司,1998.
- [7]蔡仁厚.儒家思想的反省与前瞻[J].上饶师范学院学报,2001(1).
- [8]孔颖达.礼记正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [9]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
- [10]陈荣捷.中国哲学之理论与实际——特论人本主义[A].中国人的心灵:中国哲学与文化要义[C].台北:联经出版事业公司,1984.
- [11]林安梧.“新儒学”、“后新儒学”、“现代”与“后现代”——最近十余年来的省察与思考之一斑[J].中国文化研究,2007年冬之卷.
- [12]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [13]黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [14]王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,1992.
- [15]谭嗣同全集[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1954.
- [16]马克斯·韦伯.学术与政治[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1998.